

INITIA METAPHYSICA LEIBNIZOVE FILOZOFIJE JEZIKA

Zoran Kravar

Zagreb

I

Prava tema Leibnizove filozofije jezika nije jezik nego korelacija jezika i svijesti. Valja još napomenuti da ta korelacija nije uspostavljena kao odnos dviju samostalnih cjelina ili kao odnos dvaju nesamostalnih a uzajamno povezanih dijelova neke obuhvatnije cjeline, već kao odnos dijela i cjeline. Za Leibniza je jezik, prema tome, osobit dio cjelokupnoga sadržaja svijesti, preciznije rečeno, pa na kraju i na mogućnost teoretske diobe u njegovoj kompleksnoj strukturi. Već u ranijim Leibnizovim spisima, premda ne još tematski, dolazi do izražaja ta metafizička prednost svijesti u odnosu na jezik, manifestirajući se ponajprije u jasnoj tendenciji da se teoretski izlučeni elementi jezične strukture odrede na osnovi njihove funkcionalnosti koja im se nužno pripisuje, i to ne kao svojstvo, nego kao isključiv modus egzistiranja. Dovoljno je, na primjer, sjetiti se *Dijaloga o vezi između riječi i stvari* iz 1677., gdje se prikladnom argumentacijom ukazuje na nemogućnost bilo kakve spoznaje koja bi se odvijala »bez pomoći riječi ili kakvih drugih znakova«.¹ Iako se na prvi pogled čini da taj stav ne sadrži u sebi punu metafizičku određenost, ipak je važno uočiti kako Leibniz bez oklijevanja pripisuje riječima, zapravo njihovoj osamostaljenoj logičko-semantičkoj funkciji, status pukog pomagala višim aktivnostima svijesti. Ali, dok nam se u spomenutom dijalogu otkriva samo općenito zahvaćena veza između jezika i spoznajnih procesa, a donekle — osobito s obzirom na naglašenu metafizičku prednost svijesti — i priroda te veze, jedan će važan Leibnizov spis iz slijedećega desetljeća nedvosmisleno naznačiti upravo

1) G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften in 7 Bänden*, hersg. v. C. I. Gerhardt, Bd. 7. Hildesheim 1965², str. 192.

onaj specifičan moment svijesti preko kojega jezična problematika uopće dopijeva među temeljna pitanja filozofije. Pritom mislimo na kratku raspravu pod naslovom *Meditacije o spoznaji, istini i idejama*. U njoj Leibniz, po kriteriju spoznajno teoretski vrednovane jasnoće, razlikuje nekoliko temeljnih oblika percepcije. Jedan od najviših stupnjeva perceptivne moći, koji međutim nije najviši, služi u spoznajnom procesu na taj način da i simbolički reproducira svoj predmetni korelat. Upravo taj moment spoznavajuće svijesti korespondira na stanovit način i u precizno određenoj mjeri s nekim faktičkim ili tek mogućim funkcijama jezika. Kad, naime, ne bi bilo distinktna i ujedno simboličke percepcije, odnosno potrebe za znakovnom reprodukcijom sadržaja spoznaje, jezik ne bi morao postati tema filozofije, jer bi mu tada u svim točkama bilo moguće suprotstaviti ideal intuitivne, simboličkoga posredovanja lišene spoznaje. Istina, i sama distinktno-simbolička percepcija sa svojim »karakteristikama« nadmašuje logički izmjerenu spoznajnu vrijednost jezika, ali između ta dva područja postoje izraziti paralelizmi, dok se, s druge strane, ideja jezika i ideja intuitivne spoznaje potpuno isključuju. Logički zakoni znakovnoga posredovanja u sklopu distinktno-simboličke percepcije imaju, ako dopiju u korelaciju s elementima jezične strukture, punu metafizičku prednost, oni zapravo predstavljaju onaj metafizički motiv koji daje smisao i opseg svoj Leibnizovoj filozofiji jezika, u njima je jezik, kao nesamostalan moment svijesti, konačno fundiran. Potrebno je odmah uočiti da će razumljiv napon kojim je obilježena ta korelacija postati izvor svih onih zanimljivih Leibnizovih pokušaja u vezi s »univerzalnom karakteristikom«, »Adamovim jezikom«, ukratko, izvor i poticaj njegove logičko-lingvističke utopije.

Veza između jezika i svijesti uspostavljena je u Leibniza neobično strogo i stoga ona ne sadrži nijednu komponentu koja ne bi bila metafizički motivirana. Ta veza nije, dakle, naprosto postulirana kao nešto prirodno i samorazumljivo, otprilike onako kako se ona općenito postulira u kontekstu novije filozofije, prije svega pozitivističke. Strogo uzevši, pozitivizam je sam najmanje u stanju ispuniti imperativ toga vlastitog postulata, jer u analizu jezika umeće različite empirijske zamjene za pravi pojam svijesti. Kod Leibniza, naprotiv, postoji široko korištena teoretska mogućnost da se veći dio ukupnog sadržaja svijesti istraži u odvojenosti od jezika i od njegove simboličke funkcije. Prvi i najznatniji konstituent duhovnoga područja koji se Leibnizu javlja potpuno neovisno o jeziku jest percepcija. Istina, pojam percepcije, kako je već i upozoreno, u jednoj svojoj modifikaciji stupa u korelaciju s nečim jezičnim, ali ono što pritom postaje realni moment tako modificirane percepcije nije jezik sam nego apstraktna simbolička funkcija. Osim toga odnos fundiranja u toj korelaciji ide od percepcije prema jeziku, a nipošto obratno. Bitna sloboda percepcije od elemenata jezične strukture, promisli li se dobro, sasvim jasno upućuje na to da Leibniz sa svojom fi-

filozofijom jezika može započeti tek pošto je čitav filozofijski sustav, u ontološkom i spoznajnoteoretskom temelju već dovršen. Budući da pojam percepcije i u sferi duše, duha i svijesti, dakle na području koje bismo uvjetno mogli zvati antropološkim, također fungira kao metafizička osnova, filozofija jezika može svoje teoretsko ishodište tražiti u već uspostavljenoj cjelini sustava. U toj cjelovitosti najprije je suodređena ontološka struktura svih mogućih predmetnih korelata jezičnoga značenja, suodređena je i logička forma razumske upotrebe svih simbola, pa stoga i verbalnih, a u bitnim je crtama riješeno pitanje o obliku, smjeru i cilju razumskih procesa koje se jezik kao vanjski moment vezuje.

Nameće se sada posebno pitanje o tome predstavlja li Leibnizova filozofija jezika, tako kako je tematski i metodološki određena u kontekstu sustava, svojevrсно ograničenje svoga predmeta. Ako bismo se u potrazi za odgovorom na to pitanje orijentirali sa stanovišta suvremene jezičnofilozofijske svijesti, morali bismo Leibnizovu načinu mišljenja odreći sposobnost da obuhvati total problema. Spoznajna funkcija jezika, prati li se njezina sudbina u povijesti filozofije, gubi svoju tematsku težinu već u sklopu prvih reakcija na racionalizam, dakle u Hamanna i Herdera, a u devetnaestom stoljeću, osobito prema njegovu kraju, imperativ logički regulirane i objektivistički usmjerene spoznaje dodirivat će se s općom jezičnom problematikom samo još na jednom suženom i vrlo specifičnom području. Kada Brentanov učenik A. Marty, u oštroj polemici sa stavovima Husserlovih *Logičkih istraživanja*, tvrdi da je zadaća logičara ispitati »kako bi jezik morao biti oblikovan da bi na što savršeniji način mogao služiti spoznaji i znanosti«,² onda on pretpostavlja postojanje širokoga polja izvanspoznajne upotrebe jezika, pa takvom obliku jezične prakse daje izričitu prednost. Bez obzira na to što pretjerano širenje jezičnofilozofijske problematike obično dovodi do teoretski dvojbenoga antropologiziranja jezične strukture — kao u Wundta, u kojega je jezik postao zrcalo svih zamislivih klasa »duhovnih zbivanja«, ili u novokantovaca, napose u Cassirera, gdje je jezik stavljen u općenitu analogiju s funkcijama transcendentalnoga subjekta — ipak je evidentno da logika, i to u svome potpuno formaliziranom obliku, nije isključiv regulativ jezične prakse. Leibnizu, na primjer, već u odnosu na G. B. Vica, izmiče relativna samostalnost estetske funkcije jezika, koje je svjestan čak i Hegel kada, iako tek uzgred i bez veće određenosti, jezik pjesništva shvaća kao »eine andere Sprache«.³ Osamostaljenje estetske funkcije samo je dobar primjer za objašnjenje općega smjera kretanja refleksije o jeziku poslije Leibniza. Sa stanovišta da je ograničen, a to mu je već, izričito ili ne, i prigovoreno. Koliko pak ti prigovori pogađaju, nije

2) A. Marty, *Untersuchungen zur allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie*, Halle 1908, str. 25.

3) G. W. F. Hegel, *Aesthetik* III, Frankfurt 1955, 371.

lako ocijeniti. Da jezik ne može biti potpuno podređen zakonima spoznaje, moguće je uvidjeti samo ako se pojam spoznaje uzme u onom smislu u kojem je formuliran u Kanta i nakon njega. Pojam spoznaje u Leibniza- metafizički fundiran u pojmu percepcije, ima, međutim, tako općenito značenje da nije nimalo nelogično što mu je, uz čitav niz ontoloških i spoznajnoteoretskih tema, podređen i jezik. Fundiran u spoznajnoj procesualnosti razuma, bitak jezika mora doživjeti značajne restrikcije, ali tu se ipak ne radi o ograničenjima u negativnom smislu riječi. Koncentrirajuće djelovanje korelacije na mnogostrukost jezične strukture nužno je, jer Leibniz ne postavlja pitanje o »prirodnoj« vezi bilo kakvoga mišljenja i sustava verbalnoga označivanja: on, naprotiv, istražuje uvjete mogućnosti da u shvaćanju o simboličkoj percepciji uspostavi sintezu dvaju paralelnih, ali načelno odvojenih područja, odvojenih utoliko što jezik nije slobodan od primjesa osjetilnosti, a svijest jest. Njega, dakle, ne zanima u mnogo čemu zanemariv total jezika, već one crte u jezičnoj strukturi na koje je moguće proširiti apriorne zakone svijesti. Upravo je na taj problem usmjerena sva istinska filozofija jezika i ona će ga uporno rješavati, i to uvijek u upravo napadnoj ovisnosti o teoretskim modifikacijama apriornoga područja. Humboldtova maksima o tome da je u jeziku sve uvijek već »ljudsko« i Cassireovo odbijanje da u jeziku uoči nešto što ne bi bilo sinteza, jedinstvenost i duh, u neposrednu su dodiru s Leibnizovim nastojanjem da se u jeziku fiksira područje korelativno u odnosu na prirodu razuma. Samo dok se u Humboldta i Cassirera apriorne zakonitosti šire preko čitava antropološkoga područja, u Leibniza su one ograničene na područje mišljenja, bez obzira radi li se o božanskom ili o ljudskom mišljenju. Po svojoj pojačanoj logičkoj strogosti, Leibnizovu modelu odnosa jezika i svijesti još je srodniji Husserlov⁴ način uspostavljanja korelacije između apriornoga sadržaja »intencionalnih doživljaja« i »izraza«. U Husserla, naime, utoliko što se u procesu označivanja »Gemütssetzungen« nužno svode na njima imanentan »doksički pozicionalitet«, ponovno dolazi do izražaja koncentrirajuće djelovanje korelacije. Očigledno je, dakle, da razvoj transcendentalne filozofije potvrđuje smisao Leibnizova pitanja o odnosu apriornih sadržaja svijesti prema jeziku, a još više smisao njegova uvjerenja o nužnosti takvoga odnosa. Zato je sasvim razumljiva Husserlova tvrdnja iz *Logičkih istraživanja*, kojom se jasno ističe neprolazna vrijednost jezičnofilozofijskih doktrina sedamnaestoga i osamnaestoga stoljeća: »Und so trete ich hier für ein gut Stück Recht der alten Lehre von einer 'grammaire générale et raisonnée', von einer 'philosophischen' Grammatik ein; nämlich für das in ihr, was, obschon in der Weise einer dunklen, unausgereiften Intention, auf das im echten Sinne 'Rationale' und insbesondere 'Logische' der Sprache, auf das Apriori der Bedeutungsform abzielte.«⁵ Iz opisa općega položaja jezične pro-

4) Isp. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie I*, § 121, 125.

blematike u kontekstu Leibnizova idealizma proizlazi da se i u njega radi upravo o onome što Husserl zove »das Apriori der Bedeutungsform« i da se iz radikalnoga postavljanja toga pitanja razvija ideja »univerzalne karakteristike«, ideja jedne, kako smo rekli, logičko-lingvističke utopije, koja daleko nadmašuje slične pokušaje Arnaulda, Delegarna ili Wilkinsa.

Fundirajući jezik kao vanjski moment jedne perceptivne modifikacije u svijesti, koje zakonitosti vrijede a priori, Leibniz je pružio opći teoretski model korelacije apriornog područja i određenih elemenata jezične strukture. Unaprijed je jasno da takvo stanovište zahtijeva metafizički motivirano lučenje u mnogostrukosti jezičnoga bića, pa u tom smislu transcendentalna filozofija nema Leibnizu što prigovoriti. Prigovori se mogu staviti s druge strane, sa strane empiričkoga proučavanja sveukupnosti »jezičnih činjenica«. Može se učiniti kako empirizam nije u stanju dosegnuti visinu Leibnizova izlaganja i kako bi svaki pokušaj korigiranja toga izlaganja s empirističkoga stanovišta morao predstavljati primjer nerazumijevanja istinske filozofijske intencije. To je, zacijelo, točno, ali empirizam je tu, on neprestano utječe na stanje i razvoj suvremene misli o jeziku, on postavlja kriterije. Samo zato zaslužuje njegov način, pa čak i ono nama najudaljenije u njegovu načinu, vrlo ozbiljnu pažnju. Pored svih motiva koji mogu razlikovati jasnu idealističku liniju Leibnizove jezičnofilozofijske misli od empirizma, u ovom je momentu najvažnije uočiti da empirizam nikada ne nastoji fundirati jezične činjenice u nečemu izvan njih samih. Na taj način otpada potreba ograničenja na momente jezičkoga bitka, pred nama je fenomen jezika u otvorenosti svoga totaliteta. Prividna sloboda tako zamišljena istraživanja, njegova potencijalna beskonačnost, kojoj se znanstveni intelekt naivno raduje, njegov suptilan način metodološkoga prijanjanja uz najneznatnije dijelove razmrvljene tematske cjeline, to su momenti koji osiguravaju danas već očiglednu premoć empirizma u suvremenoj filozofiji jezika. Aprioristička misao, kako smo vidjeli, povlači oštre granice, ona mora postupati dogmatski, jer polazi od »sigurnih principa a priori«, pa kad se njezinu uskom području suprotstavi razgranata empiristička vizija jezika, razlika je odveć velika a da površnom duhu vremena ne bi djelovala uvjerljivo. Ovdje nećemo obnavljati opća mjesta Diltheyeve,⁵ Husserlove⁶ ili Heideggerove kritike⁷ znanosti i znanstvenoga oslanjanja na iskustvo, već ćemo, držeći se jezičnofilozofijskoga područja, postaviti jedno pitanje na koje bi empirizam, u namjeri da bude smisaon, morao imati odgovor, ali na koje on još nikada nije odgovorio. To

5 *Logische Untersuchungen* II, Tübingen 1968, str. 338.

6) Isp. jedan od prvih Diltheyevih pokušaja utemeljenja »duhovnih znanosti« i kritiku empirizma u vezi s time, *Gesammelte Werke* I, str. 4 i dalje.

7) Isp. *Ideen* I, § 56; *Ideen* II, § 2.

8) Isp. *Sein und Zeit*, § 13.

bi se pitanje moglo ovako formulirati: Je li sve no što je u jeziku empirički dostupno jezik sam? Analognim se pitanjem može dovesti u sumnju svako područje empiričke znanstvenosti, jer empirizam u procesu spoznajnoga prestrukturiranja svojih predmeta ne pogađa, kako se čini, autentičan odnos njihovih cjelina prema njihovim dijelovima. Zvuk, na primjer, u svojoj pretpostavljenoj materijalnosti nije »dio« ili »moment« jezika, ali empirizam tu nije u stanju povući sigurnu granicu. Aprioristička misao u tom konkretnom slučaju nije u nedoumici: ona će odbaciti materiju zvuka pa će se orijentirati prema logičkoj formi značenja, kao što čini Leibniz,⁹ ili će negirati materijalnu narav razumijevanju upućena zvučanja, kako to čini Cassirer.¹⁰ Slično kao sa zvukom stoji i s tzv. »psihološkim procesima«. Dok se empirizam tu koleba, apriorizam donosi jasna rješenja utoliko što spomenutim procesima pripisuje vrijednost a priori, ili ih »stavlja u zagrade«. Učinit će se možda da je nerazumijevanje odnosa dijelova i cjeline u jezičnoj strukturi, samo na nešto drukčiji način, svojstveno i Leibnizu, barem u onim njegovim važnim raspravicama o »univerzalnoj karakteristici«. Broj, kojim Leibniz gleda zamijeniti riječ, zaista nije realan moment jezika. Pa ipak, nama se čini da ta čudna koncepcija znaka iznosi na vidjelo nešto što jeziku nužno pripada, a čemu prije Leibniza nije bilo teoretskoga pristupa. Dobar dio našega napora bit će usmjeren na razumijevanje toga paradoksa.

Prava i pozitivna jezgra Leibnizove filozofije jezika leži, dakle, u nastojanju da se iznova, naime poslije Platona, Aristotela i skolastika, odredi odnos između jezika i područja ideja ili područja na kojem vrijede principi a priori, što je za Leibniza isto, jer se u njega sve ono što svijest uključuje a priori i što nam, prema tome, nikada ne može biti dano preko osjetila svodi na »urođene ideje« i njihove logičke modifikacije. Odmah se nameće pitanje o tome zašto Leibniz ne može jednostavno prihvatiti klasično Platonovo shvaćanje o odnosu riječi i ideja i o tome koji je unutrašnji razlog potrebe za novim i bitno različitim postavljanjem problema. Precizan odgovor na to pitanje mora moći obuhvatiti bar dva nova aspekta što ih je Platonova nauka o idejama stekla u filozofiji skolastike i u novijoj filozofiji nakon Descartesa. Prije svega, izmijenio se ontološki status ideja, što je baš u Leibniza vrlo uočljivo. Ideje u njega ne mogu egzistirati na način monada, a time im se poriče mogućnost realnoga postojanja, jer monade pokrivaju čitavo područje realnoga postojanja: bitak je sveukupnost monada. To ne znači da Leibniz bitak ideja mora odrediti kao nešto puko subjektivno — jer je njihovo mjesto u strukturi božanskoga mišljenja — ali one više ne mogu imati realnu egzistenciju.¹¹ U vezi s time mijenja se i

9) *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Liv. III, chap. 1.

10) Isp. bilj. br. 18.

11) Bitak ideje konstituirao se po Leibnizu svagda izvan fenomenologa područja, a u sferi duha ili božanskoga intelekta. Isp. Gerh. VI, str. 426.

odnos ideja prema konstituentima realnog bitka, dakle, odnos općega i pojedinačnoga. Dok je platonska ideja (u Aristotelovoj interpretaciji) predstavljala samo reduplikaciju osjetilno postojeće pojedinačnosti, u skolastici i u Descartesa ona se počinje približavati pojmu relacije koja nije upućena na stvari nego na zakonitosti njihovoga zajedničkoga postojanja. »Descartesov je racionalizam na pitanje o odnosu znanja i bitka, općega i pojedinačnoga odgovorio na taj način da je sam prirodni predmet razriješio u matematičkoj općenitosti.«¹² Na isti je način, samo još mnogo dosljednije, i Leibniz pretpostavio mogućnost primjene ideja u iskustvu. Sada, dakle, više ne postoji opće i pojedinačno u pukoj suprotstavljenosti nego u korelaciji koja traži momente posredovanja iskustvene mnoštvenosti i idealne jedinstvenosti. I u Leibnizovoj je logici razlika između jedinstvenosti i mnoštvenosti od fundamentalna značenja, pa se »unutrašnji napredak što ga u sebi krije svaki novi motiv izgradnje sustava, može izmjeriti, kako misli Cassirer, s obzirom na važnost koju on ima za to središnje pitanje.«¹³ Upravo u tom ogranku sustava, u kontekstu pitanja o odnosu jedinstvenosti i mnoštvenosti, javlja se Leibnizu motiv simboličkoga posredovanja, a zajedno s njim i motiv jezika u cjelini, naravno, u onom smislu u kojem Leibniz tu cjelinu razumije. U vezi s takvim teoretskim lociranjem simboličke funkcije, a djelomično i funkcije jezika uopće, nameću se još neka pitanja. Ako je, naime, posao znaka posredovati između mnoštvenosti i jedinstvenosti, kakav je oblik podudaranja koji postoji između tih spoznajnoteoretskih određenja i različitih verbalnih i gramatičkih elemenata znakovnoga sustava? I u jeziku postoje samostalni, njegovoj strukturi realno pripadni momenti posredovanja između semantičke mnoštvenosti i sintaktičke jedinstvenosti. Misao da taj jeziku imanentan polaritet može biti od utjecaja na oblik naših ontoloških predodžaba i na smjer naše spoznaje, da on, jednom riječju, može biti »originär gebend«, kako bi rekao Husserl, predstavlja uporište najrazličitijih jezičnofilozofijskih doktrina: vrednuje li se taj uvid negativno, proizaći će iz njega »kritika jezika« u Mauthnerovu smislu; ako se pak činjenica »es gibt kein Ding wo das Wort gebricht« shvati neutralno, otvoren je put prema hermeneutičkoj ideji o podudaranju našega iskustva svijeta s granicama jezika. Sama je misao ipak mnogo starija od vremena formuliranja dviju spomenutih filozofija, a pojavljuje se već u jednom stavu iz Platonova *Kratila*, koji je stav i sam po sebi, a osobito u kontekstu dijaloga vrlo teško razumljiv. U njemu Platon kaže da riječima »razlikujemo stvari kako jesu.«¹⁴ Ostavimo, međutim, smisao te izreke otvoren (kad bi ona uistinu značila ono što se nama čini da znači, stajala bi ona u oštroj proturječ-

12) E. Cassirer, *Einleitung* u G. W. Leibniz, *Hauptschriften* III, Leipzig 1904, str. XVIII.

13) *Einleitung* u G. W. Leibniz, *Hauptschriften* I, Hamburg 1966, str. 3.

14) 288 b.

nosti s bitnim crtama Platonove filozofije jezika), pa se vratimo Leibnizovu rješenju problema. Odmah ćemo u tom smislu procijeniti da je za njega mnoštvenost unutar znakovnoga sustava pojava od sekundarnoga značenja. Istinska predmetna mnoštvenost nema u načinu svoje egzistencije ništa zajedničko s različitošću simboličkih oblika, postoji tek naknadna mogućnost da se ontološki primarna mnoštvenost podredi principu karakterističnoga označivanja. Metafizički moment koji u Leibniza osigurava izvanjezičnu narav mnoštvenosti jest i sam izvanjezično zamišljen pojam percepcije. Kada u *Monadologiji* čitamo da »svaka monada mora biti različita od svih ostalih monada«,¹⁵ onda znamo da metafizički temelj te različitosti sačinjavaju razlike između perceptivnih sposobnosti pojedinih monada. Na isti se način i sintetička funkcija svijesti, preciznije rečeno, njezin relacioni karakter odvaja od jezika. Izvanjezičnost je tu izvedena iz činjenice što relacija izvorno pripada misaonim procesima najvišega uma,¹⁶ koji procesi nisu upućeni na nužnost simboličkoga reproduciranja svojih sadržaja. Izoliranje jezika od izvorne ontološke mnoštvenosti, a osobito od relacionoga karaktera spoznajne procesualnosti, rezultira u Leibniza važnom i zanimljivom metodološkom posljedicom: u njegovu teoretskom zahvatu riječ iskače u prvi plan; naravno, ne u tom smislu što bi on, stavivši u zagrade ostalu jezičnu problematiku, koncentrirao svu pažnju na problem riječi, već tako da se sva dostupna pitanja o biti jezika nužno svode na pitanje o bitku i funkciji riječi. Za Leibniza jezik, osim formi riječi, nije teoretski dostupan. Iako će se možda učiniti da to stanje stvari predstavlja neku osobitu, čak i negativnu crtu Leibnizove filozofije jezika, ono je ipak logična i lako razumljiva posljedica fundiranja jezičnoga bića u funkcijama svijesti. Odvojivši jezik od ontološke baze monadološkoga singulariteta, Leibniz je eliminirao pitanje o cjelini jezika. Jezik, doduše, može biti cjelovit, ali sveukupnost njegovih semantičkih elemenata nije ocrtana nikakvom ontološki relevantnom granicom. Čitav u izvornom smislu riječi može biti samo univerzum, a ako jezik ne može imati utjecaja na njegovu cjelovitost, onda potpunost ili nepotpunost broja jezičnih znakova može imati samo relativnu važnost. Na sličan način prethodi jeziku i objektivna zakonitost sinteze. Principi onih procesa svijesti koji kao svoj vanjski moment sadrže simboličku funkciju opet ne mogu biti izvedeni iz jeziku imanentnih sistentičko-sintaktičkih zakonitosti, jer oni znače samo simboličku modifikaciju općih principa intuitivne spoznaje. Leibnizu, dakle, ne samo da nije dostupna autonomnost sintakse, već mu nije dostupna ni subjektivna priroda diskurzivnoga razuma, što će postati dostupno tek nakon Kantova supsumiranja svih zakonitosti sintetičkoga rada svijesti pod pojam transcendentalne apercepcije. Sada je pak jasno zašto u Leibnizovu vidnom polju od nepregledno-

15) Gerh. VI, str. 609.

16) Isp. *Nouveaux essais*, Liv. II, chap. 25.

ga mnoštva jezičnih činjenica preostaje samo riječ: svu onu principijelnost s kojom se riječ odnosi najprije prema svim riječima jezika, a zatim prema drugim riječima, razriješio je Leibniz u metafizičkim principima svoje ontologije i spoznajne teorije. Nije pretjerano reći da jezik u onom smislu u kojem kao organizam postoji za Vica, Hamanna, Herdera ili Humboldta za Leibniza, i to u potpuno objektivnom smislu, ne postoji. U sklopu općenite i apriorne promišljenosti univerzuma ne samo jezična, nego i svaka subjektivna autonomnost nužno gubi svoju ontološku podlogu.

II

Koncentriranje čitave jezičnofilozofijske problematike u formi osamostaljene riječi motivirano je u Leibniza fakticitetom fundirajuće relacije između ideje svijesti i bitka jezika. Ta je relacija od temeljnoga utjecaja i na daljnje Leibnizovo razumijevanje jezika, odnosno riječi, i to stoga što otvara mogućnost uvijek novih i metafizički dosljednih dioba u strukturi predmeta. Najizrazitija takva dioba jest dihtonomija između formalnoga i materijalnoga momenta u bitku riječi, pri čemu se značenje uglavnom poklapa s formalnim momentom, dok se materijalnost riječi izvodi uglavnom iz materijalne prirode zvuka. Leibniz, doduše, nije načelnu razliku između zvuka i značenja nigdje definitivno formulirao, ali ta ideja posve logično proizlazi kako iz onih njegovih tekstova u kojima se govori o čistoj simboličkoj funkciji, tak i iz onih u kojima se razmatra empirički dostupna zbiljnost riječi. Konačno, bez jasnoga teoretskog suprotstavljanja dviju razina jezične strukture ne bi Leibniz nikada dospio do formulacije »univerzalne karakteristike«, najmanje pak do nakane da se »karakteristika« konstituirala od ne-verbalnih semantičkih elemenata.

Ta bez sumnje provedena dihotomija duhu racionalizma još uvijek nije nametala preteške probleme, i Leibniz je postupio onako kako su u istoj situaciji postupali Platon, Aristotel, Occam i ostali prethodnici ukazalo kao nedostatno tek u okolnostima pune prevlasti transcendentalne filozofije i njezina utjecaja na filozofiju jezika. Vrlo je tipično što je već Humboldt ustanovio relativnu vrijednost oznaka »forma« i »sadržaj«. Kada je riječ o komponentama jezične strukture, potrebno je, kako Humboldt često opaža, imati na umu da se svaka komponenta može odrediti i kao forma i ako materija.¹⁷ Riječ je, na primjer, forma u odnosu na zvuk, dok je u odnosu prema rečenici materija. Karakter čiste, metafizički određene materijalnosti, možda bi se mogao pripisati samo zvuku, ali tu misao Humboldt, kako se čini, ne privodi kraju. Sasvim razumljivo, jer to njegovo koleba-

17) *Die sprachphilosophischen Werke*, Berlin 1884, str. 276.

nje, uostalom, anticipira duh novokantovskoga pokušaja da se iz jezika isključe svi zaostaci materijalnosti. Tako je u Cassirera osjetilni bitak znaka potpuno razriješen u aprioritetu simboličke funkcije: »Simbolički znaci — kaže Cassirer — nisu najprije postojeći da bi povrh svoga bitka primili određeno značenje, već sav njihov bitak proizlazi iz značenja.«¹⁸ Leibniz, Humboldt i novokantovci očigledno su povezani logičnom povijesnom linijom na kojoj se ekspozicija problema odnosa između zvuka i značenja osjetljivo mijenja. Posebno je pitanje u kojoj mjeri te promjene mogu imati značenje istinskoga rješenja problema. Čini se, naime, da transcendentalistička misao nedostatke Leibnizova stanovišta ne uklanja. Ona, doduše, uklanja materijalni moment, shvaćajući njegovu osjetilnost kao pojavnost, ali na taj je način Leibniz korigiran samo utoliko što sada postoji metodološka mogućnost da se nekada zabačena osjetilnost povede pod principe a priori. Bitak riječi shvaća se sada u analogiji s općom mogućnosti sinteze između osjetilnosti i razuma. Nameće se, međutim, pitanje, mogu li se među razmaknute polove jednostavne jedinstvenosti zvuka i značenja unijeti momenti posredovanja izlučeni na osnovi apriornih pravila transcendentalne analitike. Ono što se u takvu razumijevanju riječi gubi jest mogućnost uvida u specifično jezičnu narav sinteze značenja sa zvukom. Ako se zvukovna komponenta verbalnoga znaka određuje prema njezinoj pojavi, a to je moguće samo ako je ta komponenta već subsumirana pod općenite apriorne uvjete osjetilnosti, onda se, analogno tome, i značenje promatra u njegovoj punoj pripadnosti razumskoj pojmovnosti. Ista općenitost koja ontološki karakterizira zvuk i značenje mora biti svojstvena i elementima posredovanja između njih. Leibnizovo načelno neuviđanje jezične prirode značenja nije, dakle, u novokantovskoj poziciji dosljedno dokinuto. Da je ne samo za razumijevanje nego i za puku percepciju znaka odlučna uvijek aktualna fundiranost znakovne forme u regulativnoj ideji cjeline jezika, ustanovio je tek Husserl, premda i on samo u stanovitoj mjeri. Pristupajući, u istraživanju o izrazu i značenju, problemu razumijevanja izgovorenoga ili napisanoga znaka, on kaže: »Diese Mitteilung wird aber dadurch möglich, dass der Hörende nun auch die Intention des Redenden versteht. Und tut dies, so fassen er den Sprachenden als eine Person auf, die nicht blosse Laute hervorbringt, sondern zu ihm spricht.«¹⁹ Iz toga jasno proizlazi da zvukovna podloga značenja, za razliku od svih ostalih osjetilnih predmeta, nikada ne može biti dana u jednostavnoj percepciji. Intencionalnom korelatu percepcije verbalnoga znaka moraju nužno pripadati osobiti karakteri izvedeni iz pre-perceptivno konstituirane ideje jezika, ideje u gotovo kantovskom smislu riječi. Pun bitak riječi ne da se karakterizirati »izvana«, uz pomoć već upostavljene ontološke pojmovne općeni-

18) *Philosophie der symbolischen Formen*, I Berlin 1923, str. 42.

19) *Logische Untersuchungen* II, str. 33.

tosti. Upravo to čini ne samo Leibniz nego i duga tradicija na koju se on nadovezuje, a u stanovitom smislu i novokantovska filozofija jezika. Tu se uvijek polazi od činjenice da se zvukovnost riječi razvija unutar horizonta jednoga osjetila, iz čega, po metodi klasične gnozeologije, slijedi zaključak o osjetilnosti verbalnoga, baš kao i svega ostaloga zvuka. U tom kontekstu ne predstavlja Leibnizova misao nikakav izmzetak, a kako je idealitet značenja njegov prvi problem, odbacivanje metafizički procijenjena zvuka riječi ukazuje se kao moguć i potreban korak.

Što je Leibniz zapravo dobio tim pažljivim i dosljednim odvajanjem značenja od zvuka, čiste simboličke funkcije od punoga bitka riječi? Nema, ponajprije, nikakve sumnje da je on u tom poslu slijedio imperativ svoje spoznajne teorije: bitak jezika fundiran je u njega u jednoj osobitoj spoznajnoj funkciji svijesti, »ljudskoga razuma«, da se preciznije izrazimo. Leibniz, prema tome, i u teoretskom slojevanju riječi ide za tim da ustanovi gnozeološki procijenjenu mjeru upotrebljivosti znakova u procesu distinktnoga percipiranja. Time je na kategoriju znaka neposredno protegnut još jedan kriterij tradicionalne spoznajne teorije: princip adekvacije. Taj je princip ostvariv tek u uvjetima razumski konstruirane »univerzalne karakteristike« gdje se pod karakterističnošću znaka podrazumijeva njegovo puno podudaranje s predmetom. Ali premda je adekvacija između znaka i predmeta uvjet čistoga idealiteta značenja, Leibniz i običnim riječima pripisuje stanovit stupanj podudaranja sa stvarima. Zašto pak taj oblik primitivne adekvacije ne može biti logički pročišćen, već mora biti odbačen? Odgovor je sasvim jasan: zvučanjem riječi može se slijediti samo zvučanje stvari, pronalazeći u riječi strukturalni korelat zvukovnom momentu svoje pojavnosti, stvar još uvijek ne proicira u znakovni sustav svoju bit, ono što je čini onim što ona uistinu jest. Istina, sposobnost *Lautmalereia* nije svojstvena svim riječima, ili bar nije u svim riječima u istoj mjeri prepoznatljiva, i Leibniz, govoreći o zvukovnoj korelaciji između riječi i stvari,²⁰ misli prije na postanak jezika nego na njegovo aktualno stanje. Ali upućenost jezika na osjetilno dostupno biće manifestira se u još jednom fenomenu u kojega se postavljanju Leibniz najoštrije suprotstavlja sve glasnim empirističkim argumentima. Riječ je o problemu etimologije i činjeničnoga nalaza etimološkoga istraživanja.

Upoznavši neke zanimljive etimologije Locke je bio iznenađen otkrivši »u kojoj su mjeri ovisne naše riječi o osjetilnim idejama i kako čak one riječi koje su namijenjene izražavanju potpuno neosjetilnih zbivanja i pojmova ipak vuku podrijetlo iz istoga izvora i bivaju očigledno prenošene s osjetilnih ideja na složenije pojmove.«²¹ Pravi uzrok Lockeovu iznenađenju nad či-

20) Isp. *Nouveaux essais*, Liv. III, chap. 2.

21) *An Essay Concerning Human Understanding*, London 1936, str. 320.

njenicom što razvoj jezika »dah« pretvara u »duh« nije, međutim, ništa prirodno i samorazumljivo, i njegovi zaključci ne proizlaze naprosto iz nemotivirana čuđenja nad neobičnim otkrićem. Locke je, naime, pretpostavio da u procesu evolucije evoluiraju i naši pojmovi koji nam, osim preko iskustva, nisu nikako dani. Prihvati li se ta tipično empiristička hipoteza o identitetu ili bar generičkom paralelizmu između verbalnih značenja i pojmovnih sadržaja, onda nas ništa ne može priječiti da pod stanovitim uvjetima prirodu pojavnosti dovedemo ne samo u vezu s genezom značenja nego i s genezom jezika u širem smislu, upravo s »psihofizičkim uvjetima oblikovanja zvuka«, da se izrazimo Wundtovom frazom. U tom bi slučaju svijet ideja i pojmova stajao u neposrednom odnosu s pretpostavljenom mimetičkom naravi izvornoga imenovanja, zatim sa specifičnim sposobnostima ljudskih govornih organa, jednom riječju, sa svim psihofiziološkim činjenicama koje je empirička znanost uspjela uočiti u jeziku i oko njega. Priroda univerzalija mogla bi se tada tumačiti otprilike onako kako je Mauthner tumačio prirodu dekadskoga sistema, izvodeći je iz broja prstiju na ljudskim rukama.²² Locke ne dopiyeva tako daleko, jer se u njega evolucija značenja još uvijek dovodi u paralelizam s induktivnom genezom pojmovnosti, ali podudaranje između indukcije i etimološkoga razvoja značenja može u stanovitim uvjetima funkcionirati kao njihova identičnost, a onda dolazi do spomenutih teoretskih posljedica.

Kao da pretpostavlja u kojem će se smjeru razvijati empiristička filozofija nakon Lockeja, Leibniz precizno naznačuje njezina moguća ishodišta pokazujući prikladnom argumentacijom njihovu nedostatnost. »Što se tiče organa, kaže on, ima i u majmuna organa koji su, poput naših, u stanju oblikovati riječi, a ipak se ne vidi da oni (majmuni) nalaze povoda za to.«²³ Ta jasna distinkcija između motiva i uvjeta oblikovanja jezika ne samo da ne isključuje ideju jezične povijesti, nego dopušta i mogućnost utjecaja na nju sa strane organsko-materijalnih okolnosti, ali ona genezu i strukturu pojmova načelno određuje čitavu tom kompleksu slučaja. Nadovezujući se na to razlikovanje uvodi Leibniz u daljnje izlaganje jednu vrlo lijepo formuliranu i značenjem bogatu distinkciju: prirodnu, slučaju i okolnostima prepuštenu genezu verbalnoga značenja naziva on »poviješću naših otkrića« pa je u tom smislu suprotstavlja »izvoru pojmova«.²⁴ No Leibniz uza sav taj uvid ipak nastoji ostvariti relativnu jedinstvenost pojma i značenja, naravno, ne poput Lockeja u kojega oni dijele zajednički izvor, već u izgradnji neke jedinstvene funkcije nadređene kako poimanju, tako i označivanju. Opet je potrebno napomenuti da je on puninu te sinteze mogao zamisliti samo u obliku »univerzalne karakteristike«, ali i u onim

22) *Kritik der Sprache* III, Stuttgart 1970, str. 133.

23) *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Berlin 1962, str. 274.

24) *Ibid.* str. 276.

njegovim djelima gdje se razmatra zbiljnost jezika, odnosno riječi — na primjer u trećem dijelu *Novih oglada o ljudskom razumu* — naoko vrlo slobodno istraživanje jezičkoga fakticiteta teče usporedo sa smjerom u kojem se grana opća logička problematika. Vezanost ekspozicije jezičnofilozofijskoga predmeta uz logičke principe uočljiva je i onda kad se Leibniz upušta u marginalna objašnjenja, kao i u ovom primjeru gdje je riječ o odnosu konkretnih i apstraktnih značenja upotrebljenih u specifičnim okolnostima: »Stoga vidite, govori Teofil iz *Novih oglada* svom sugovorniku, kako se djeca i oni koji slabo poznaju jezik kojim govore ili predmet o kojem govore služe općim oznakama mjesto da navedu posebne.«²⁵ Leibniz tu problem međusobnoga odnosa riječi postavlja u svijetlu uvjerenja o prirodnoj logičkoj prednosti apstraktnoga nad konkretnim, on se, u stalnoj polemici s Lockeom, koji navodi analogne primjere za svoju misao o paralelnom razvoju verbalnih i pojmovnih apstrakcija, spomenutim slučajem govorne prakse bavi kao mogućim dokazom za svoju opću tezu izgovorenu, ustalom, posve nedvosmisleno, a na jednom drugom mjestu istoga teksta: »Može se, dakle, reći da su individualna imena postala od imena vrste.«²⁶

Relativno podudaranje značenja i pojmova, djelomična sposobnost verbalnih znakova da u međusobnim odnosima (osobito u odnosima na liniji opće — pojedinačno) sačuvaju nešto od izvornoga poretka pojmova ne ukazuje, međutim, nigdje na identitet dvaju korelativnih, ali načelno odvojenih područja. Stoga onaj isti etimološki nalaz nad kojim je Locke stajao uvjeren da je pronašao definitivnu potvrdu za svoje empirističko stanovište ne izazivlje u Leibniza nikakvu posebnu pažnju. Kad se o tome povede riječ u *Novim ogledima* i kad bude izgovoren zahtjev da bi za bolje upoznavanje »izvora naših pojmova« bilo korisno istražiti »kako one riječi kojima izražavamo radnje i pojmove posve odvojene od osjetila potječu od osjetilnih predodžaba«, Leibniz će imati ovakav odgovor: »To je stoga što su nas naše potrebe prisilile napustiti prirodni poredak ideja.«²⁷

U vezi s problemom etimologije dovodi dosljedna primjena Leibnizovih idealističkih principa opet do zaključaka koji bi nam se mogli činiti prestrogi i odveć isključivi. Ali ostavimo li načas po strani ideal etimološkoga načina mišljenja romantičarske filozofije, vidjet ćemo da Leibniz tu ne nastupa samo sa stanovišta vlastitoga zahtjeva za sustavnošću, već da se u njegovu niskom vrednovanju etimološkoga nalaza obnavlja, možda zadnji put, jedna općenita crta idealističke filozofije jezika. Ta već i onaj »etymologischer Rausch«²⁸ u Platonovu *Kratilu* nije vodio nekom pozitivnom spoznajnoteoretskom cilju. Samo

25) Ibid. str. 275.

26) Ibid. str. 289.

27) Ibid. str. 276.

28) H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1972³, str. 386.

Leibniz, za razliku od Platona, svoje odbijanje korijenskoga istraživanja značenja opravdava uvjerljivo i sigurno. U navedenim riječima iz *Novih ogleda* odbijanje je bilo motivirano uviđom u načelnu različitost između okolnosti u kojima se razvija jezik i »prirodnoga poretka ideja«. Pođemo li pak od Leibnizova određenja logičke vrijednosti verbalnoga označivanja, moći ćemo motive spomenuta odbijanja formulirati još oštrije.

Sustav etimološke razgranatosti jezika svodi Leibniz, kako je već istaknuto, na prve mimetički oblikovane semantičke elemente. Verbalni znak koji svome predmetu korespondira po liniji empirijski provjerljive sličnosti ne može imati spoznajnu vrijednost u uvjetima razumske spoznaje. Primjerno upućen u sve tipične probleme tadašnje filologije, Leibniz dobro zna da se primjedba o osjetilnom karakteru podudaranja između riječi i stvari ne da proširiti na cjelinu vokabulara nekoga jezika. Stoga mora postojati neki općenitiji i bolje argumentiran razlog uklanjanja običnoga jezika iz spoznajnoga procesa. U tom smislu služi se Leibniz terminom »nominalna definicija«, kojem suprotstavlja termin »realna definicija«. »Nominalna definicija« zapravo je ime bilo kojega predmeta koje nam omogućuje da imenovani predmet posjedujemo u »jasnoj percepciji«, da ga, drugim riječima, možemo prepoznati, i to bez obzira da li u njegovoj nazočnosti ili odsutnosti. U osvjetljenju semantičke moći imenovanja predmet se ukazuje kao neko prepoznatljivo »ne znam što«. ²⁹ To povezivanje ontičke podloge značenja s predmetnim supstratom jasnoga percipiranja predstavlja, ako se ukloni od same stvari specifična leibnizovska terminologija, izvrsnu i u čitavoj kasnijoj transcendentalnoj filozofiji nedosegnutu karakterizaciju intencionalnoga korelata verbalnoga znaka. Ali zašto Leibniz poriče mogućnost spoznajne upotrebe tako precizno karakterizirana instrumenta? Na to se pitanje može odgovoriti na osnovu uvida u osnovne crte riječima suprotstavljenih »karakterističnih brojeva«. Ti brojevi, služeći u procesu po principu korespondencije reguliranu spoznavanju, i sami stoje u podudaranju s označenim predmetima. Samo podudaranje tu nije osjetilno provjerljivo ili tek dogovoreno i kao takvo naučeno, nego je utemeljeno u punoj spoznatnosti predmeta. U Leibnizovu se pojmu broja sastaju, dakle, dva oduvijek lučena značenja pojma »znak«. Znak je, u najširem smislu riječi, prije svega biće oblikovano u svrhu upućivanja perceptivne ili svjesne aktivnosti na stanovitu predmetnost ili na njezinu pojavu, ako pretpostavimo da nam osim pojava ništa drugo nije dano. Osim u tom smislu, pojam se, osobito u spoznajnoj teoriji, upotrebljava u još jednome. Kada Aristotel, na primjer, kaže da naši organi u procesu spoznaje ne primaju u sebe predmet nego njegovu formu, onako kako voštana ploča prima formu prstena, ali ne zlato ili gvožđe, ³⁰ onda taj realni sadržaj svijesti, u odnosu na

29) Gerh. VI, str. 501.

30) *De anima*, 424 a, 20.

ontičku puninu predmeta, ima prirodu znaka. Ta se dva značenja svojstvena pojmu »znak« precizno podudaraju u Leibnizovoj koncepciji »karakterističnoga broja«. Broj je znak, jer poput riječi označuje svoj predmet, ali za razliku od riječi njegov je bitak, upravo kao bitak spoznajom izlučene forme predmeta, konstituiran u ovisnosti o razumski određenoj strukturi predmetnoga korelata. Ali što u stvarima iznosi na vidjelo numeralna simbolika? Može se reći: relacije. Nešto kasnije razmotrit ćemo od kakva je utjecaja na Leibnizovu filozofiju jezika činjenica što u njegovoj teoriji spoznaje upravo pojmu relacije pripada najopćenitije značenje. Sada tek usput obraćamo pažnju na jedno Leibnizovo mjesto gdje se veza između znaka, uistinu »karakterističnoga broja« i relacije, ili veza između »karakteristike« i kombinatorike dade lijepo uočiti. Pri završetku poznatoga spisa o sintezi i analizi Leibniz, poistovjetivši najprije »umijeće označivanja« s kombinatorikom, govori o »karakterističnim brojevima« kao o »formama ili formulama stvari uopće«. Ono u stvarima što se takvim formulama iznosi na vidjelo jest »kvalitet općenito ili odnos identiteta i različenosti.«³¹ Identitet i različitost razumijeva Leibniz kao relacije, za razliku od skolastika, osobito Occama, u kojega kvalitet nije još supsumiran pod univerzalije. Kvalitet, dakle, spada među *initia metaphysica*, pa znaci, kojima je dosuđena granica njegova kategorijalnoga opsega, moraju moći stajati pod apriornim principima kombinatorike. Nikakva se asocijacija, nikakav međusobni afinitet različitih znakova ne čini Leibnizu tako udaljen od kombinatoričkih principa, kao što je ona relacija s kojom se upoznajemo prateći stupnjeve etimološke evolucije pojedinih značenja. U sistemu kombinatorike sve je razumsko, u sistemu etimologije razumsko se miješa s osjetilnim; kombinatorika se temelji na jednom jedinstvenom perceptivnom stupnju, a etimologija pokazuje da su pri nastojanju osnovnih semantičkih elemenata nekoga jezika imale udjela i nejasne percepcije, najviše pak jasne, a distinktna nikada; u kombinatorici je sve bezvremeno, u etimologiji povijesno. Sa stanovišta tako isključivo određene kombinatorike, tako usko definirane simboličke funkcije, ne može Leibniz ni otkriti, a kamoli pozitivno vrednovati etimološkom razvoju svojstvene zakonitosti. A pogleda li se bolje, etimologija ne samo da sadrži stanovite principe, već su to principi kojih je vrijednost, naravno u strogo određenu smislu apriorna. Taj bi se aprioritet dao u dobroj mjeri karakterizirati već u terminima Leibnizove filozofije jezika i teorije spoznaje, pogotovu stoga što je Leibnizu otvoren vrlo jasan uvid u tehniku etimološke mijene značenja. Na jednom nadasve zanimljivu mjestu u *Novim ogledima* on ide dalje od opažanja pukoga fakticiteta mijene korijenskoga značenja pa pokušava u svoje razmatranje unijeti određenja i distinkcije, govoreći »kako kroz metafore, metonimije i sinegdohe bivaju riječi prenošene s jedno-

31) Gerh. VII, 498.

ga značenja na drugo, a da se to i ne da svagda slijediti». ³² Leibniz na žalost ne ide dalje i ne pita se što bi imala značiti ta dobro uočena prisutnost metonimično-metaforičkoga prijenosnog sistema u etimološkom sustavu jezika. Ali pitanje o tome, makar i neizrečeno, ima svoju težinu. Da bi pak otkrilo ono bitno u samoj stvari, ono mora pitati o prirodi veze između različitih semantičkih izdanaka istoga korijena koji se, kako Leibniz lijepo primjećuje, grupiraju po liniji metaforičke ili metonimičke srodnosti. Nisu li, naime, spomenuti tropi, pogleda ili se bolje, samo vrlo izvorne modifikacije istih onih relacija na koje se u Leibniza raspada kategorija kvaliteta i na kojima se temelji spoznajna vrijednost »univerzalne karakteristike«, ne prethodi li njihovoj upotrebi, ili čak njihovu spontanom javljanju ideja sličnosti, kontinuiteta i identiteta? To su pitanja koja Leibniz ne postavlja i stoga on ne vidi da i etimologija ima svoje principe i da među riječima poteklim iz istoga korijena postoji neki, slobodno rečeno, »transcendentalni afinitet«. Ali ni razvoj filozofije jezika nakon racionalizma, premda će vrlo brzo podati dostojanstvo etimološkom istraživanju, neće se kretati u smjeru razumijevanja apriornih principa evolucije značenja. Rehabilitacija etimološkoga uvida, ostavimo li po strani empirističku filozofiju jezika, bit će posljedica prevrednovanja povijesnoga karaktera promjene značenja. U Leibniza antropološka podloga povijesti jezika ima još uvijek relativno značenje i tek kad ljudska povijest dobije onaj smisao u kojem se ukazuje Herderu, dobit će i etimološki sustav jednu apsolutnu teleološku crtu. Hoće li se paralelno s tom novom povijesnom doktrinom razviti mogućnosti istinskoga razumijevanja etimološkoga nalaza, hoće li granice Leibnizova stava biti dokinute u onom smislu u kojem je to najpotrebnije, otvoreno je pitanje. No dodirnuvši problem odnosa simboličke funkcije prema antropološkoj sferi, tematiziramo jedan novi aspekt Leibnizova htijenja da se identitet znaka oslobodi svih senzualnih primjesa i svih slučajnih momenata. Dosada smo razmatrali smisao distingviranja između totaliteta jezičnih činjenica s jedne strane i logičke strukture znaka s druge. Sada je pitanje: kako Leibniz rješava problem subjektivne upotrebe znaka, pripadaju li bitku znaka, koji je zamišljen u logičkom prostoru, novi modaliteti kad se on nađe u subjektivnoj upotrebi, modificira li se u sferi komuniciranja ili u sferi pojedinačnoga duševnog života idealitet simboličke funkcije?

III

U filozofiji jezika, barem u njezinu razvoju nakon racionalizma, pitanje o odnosu subjekta i njemu svojstvenih oblika go-

32) *Nouveaux essais*, str. 308.

vorne prakse (na primjer monolog, dijalog) prema intersubjektivno postojećoj cjelini jezika uvijek je izlazilo u prednji plan. Dosta je sjetiti se težine svojstvene Humboldtovu pojmu »unutrašnje jezične forme«, ili čestih estetičkih razmatranja o odnosu individualizirane umjetničke funkcije spram jezika kao takvoga, a i suvremene znanstvene distinkcije između jezika i govora. Ipak se ne treba odviše čuditi kad se uvidi da u Leibniza, baš na onom mjestu koje bi predstavljalo točku analognu ishodištima spomenutih doktrina, ne nastaje nikakav osobit i uočljiv problem. Drugim riječima, na strukturu lajbnicovski zamišljena znaka nije ni od kakva utjecaja činjenica što je tom znaku korelativan (i to nužno) stanovit oblik subjektivne primjene. Taj se »objektivitet« znaka proteže nad sva područja primjene, pa je za sam znak irelevantno biva li on upotrebljen u komunikativnom govoru ili »im einsamen Seelenleben«, da se izrazimo Husserlovom distinkcijom. Pogrešno bi bilo pretpostaviti da to pitanje Leibniz rješava površno; baš naprotiv, malo je gdje u njegovoj jezičnofilozofijskoj misli nazočnost najopćenitijih metafizičkih principa toliko naglašena i određujuća. Ali, kako se čini, to je ujedno i najbesplodniji i prema budućnosti najzatvoreniji aspekt njegove filozofije jezika. O čemu je tu zapravo riječ?

Kako je već rečeno, Leibniz ne pretpostavlja da bitak znaka dobiva nove karaktere u sferi subjektivne primjene. Onako kako je simbolička funkcija definirana u logičkom prostoru, isto se tako pojavljuje u spoznajnim radnjama izoliranih subjekata. Načelni kontinuitet između svih slučajeva primjene jednoga znaka ili znakovnoga sustava prenosi se u Leibniza, u strogo određenoj mjeri, i na jezik i njegove verbalne konstituente, pa i na tom području otpadaju slične distinkcije, recimo, ona između monološke i dijaloške upotrebe verbalnih znakova. Ako je Leibniz u tom pitanju tako određen, gdje onda počinje svijest o utjecaju najprije nacionalno, a onda individualno zahvaćene subjektivnosti na intersubjektivno postojeću cjelinu jezika? Teško je uistinu odrediti gdje se javljaju korijeni takvih novih shvaćanja problema, jer ono što nalazimo u Humboldta, to je već čitav jeziku ili o »univerzalnoj karakteristici« — i subjekta — bez jim točkama. Ostavi li se pak sporni povijesni aspekt problema po strani, naše se pitanje postepeno i samo od sebe razjašnjuje. Način Leibnizova i kasnijega istraživanja odnosa između transsubjektivnoga bitka jezika — bez obzira radi li se tu o običnom jeziku ili o »univerzalnoj karakteristici« — i subjekta — bez obzira na stupanj općenitosti njegove antropološke podloge — dijele jednu zajedničku i podjednako karakterističnu crtu. I ovdje pretpostavljeno je da subjektivna primjena jezičnih znakova mora sadržavati neke principe a priori. Pretpostavka toga aprioriteta logično proizlazi iz evidencije o konstantnim crtama u vrijednosti određena verbalnoga znaka upotrebljena pod različitim okolnostima. Isti principi ne mogu biti principi a posteriori, jer iskustvo, *in ultima linea* ovisno svagda o zanemarivim mo-

mentima, ne može sadržavati dostatan broj elemenata logičke nužnosti i općenitosti. Kontinuitet verbalnoga znaka i njegovih modaliteta ako se pretpostavi da oni postoje — mora se moći shvatiti kao korelat apriorne forme odgovarajućih akata svijesti. Osobitost je novije filozofije jezika u tome što ona apriorne principe takvih akata pokušava razumijevati kao specifične modifikacije općega ustroja svijesti ili čak kao posebno grupirane i autonomne vrijednosti. »Erzeugungsidealismus« i fenomenologija ostvarali su mogućnost da se na svim područjima jezične konkretnosti utvrde samostalni principi a priori, da se, drugim riječima, otkrije aprioritet svih akata (imenovanja, izražavanja, slušanja, razumijevanja) koji konstituiraju cjelinu jezične prakse u njezinoj običnosti.

Leibniz, međutim, opće uporište svim jezičnim radnjama svojstvena aprioriteta još uvijek zadržava na neusporedivo apstraktnijem nivou. Pritom je metafizički osigurana prirodnost korelacije između jezika i svijesti opet od najodlučnijega značenja. Ako je naime, bitak jezika fundiran u jednom obliku percepcije, onda otpada mogućnost da se uoči bitno jezična narav svih onih momenata koji održavaju kontinuitet i identitet simboličke funkcije u sferi intersubjektiviteta. U podudaranju dvaju proporcionalnih izraza ili u semantičkoj ekvivalenciji dviju upotreba istoga znaka ili znakovnoga skupa ne vidi Leibniz nikakav jezični fenomen. Ono što je jezično jest izraz, ponajviše pak njegova materija, ali se proporcija i kontinuitet značenja svodi u najmanju ruku na proporciju između pojedinih percepcija.³³ Jezik, dakle, nije konstitutivan za mogućnost intersubjektivnoga razumijevanja, jer je on samo medij reproduktivnoga formuliranja uvijek već postojeće korespondencije samostalnih perceptivnih procesa. Ali opći princip intersubjektivne ili — što je za Leibniza isto — intersupstancijalne proporcije ne može biti izvorno uspostavljen na nivou osamostaljene percepcije. Tu se kao forma rješenja javlja poznati Leibnizov motiv: »prestabilirana harmonija«. Bog, uzrok svega podudaranja, nalazi se u fundirajućoj relaciji prema bitku i biti subjekta-supstance konstituirajući na taj način i svakom subjektu svojstvenu perceptivnu sposobnost. Bez obzira na pun smisao Leibnizova shvaćanja o krajnjoj fundiranosti subjekta u sustavu prestabilirane harmonije važno je uočiti da su zajedno sa subjektom u istom sustavu fundirane sve nužne i općenito važeće crte u strukturi i funkciji simboličke forme. Leibniz očigledno ne vidi ništa što bi se u unutrašnjosti subjektivnoga područja moglo konstituirati neovisno o zakonitostima univerzalne harmonije, i stoga se u subjektu i njegovu jeziku ništa ne krije, ništa što bi na taj način bilo »originär gegeben«.

33) Tu proporciju između pojedinih perceptivnih i izražajnih sposobnosti i metafizičke temelje te proporcije objašnjuje Leibniz najbolje u spisu *Discours de Metaphysique*, Gerh. IV. str. 427 i dalje.

Ipak za puno objašnjenje Leibnizova načina odvajanja simboličkih sustava od eventualnih autonomnih zakonitosti subjektivnoga područja neće dostajati uvid u podređenost subjekta prestabiliranoj harmoniji. Mogućnost razumijevanja jezika i mogućnost intersubjektivne komunikacije fungirat će i u transcendentnoj filozofiji kao općenita pretpostavka koja načelno prethodi svim zakonitostima jezične prakse. Naravno, pojam prestabilirane harmonije neće se više pojavljivati, ali na njegovu će se mjestu pojaviti najrazličitije zamjene, prividno lišene svake metafizičnosti, što je ipak samo privid, jer će se mnogi od tih pojmova upotrebljavati netematski. Takav je, ako se ne varam, Cassirerov pojam duha, koji je u *Filozofiju simboličkih oblika* unesen da uspostavi uvijek već pretpostavljenu harmoniju intersubjektivnoga područja, ispunjenu naknadno praksom oblikovanja i razumijevanja jezičnoga izraza. Mora, dakle, postojati konkretniji neki aspekt Leibnizova desubjektiviziranja jeziku svojstvenih zakonitosti, takav aspekt koji se može mijenjati bez potrebe konačnoga uklanjanja svakoga metafizičkog smisla prestabilirane harmonije. Da bi se do rečenoga aspekta dospjelo, potrebno je načas izostaviti iz razmatranja pojam prestabilirane harmonije i obratiti pažnju na jednu pojedinost Leibnizove verzije subjekta, na karakteristike pojma »ja«. Najopćenitije crte toga pojma dat će ne samo jasnu sliku o bitnom odnosu između subjekta i jezika u Leibniza, nego i uvid u onu specifičnost po kojoj se racionalistička filozofija jezika najoštrije razlikuje od transcendentalne.

U Leibniza se »ja« pojavljuje kao predmet inteligibilne spoznaje, a to je u ovom kontekstu najvažnije: »Osim osjetilnoga i slikovitoga percipiranja postoje i čisto inteligibilni sadržaji, koji sačinjavaju predmet čistoga razuma. Takav je sadržaj mogla mišljenja kad mislim na sebe sama«. ³⁴ »Ja« je, dakle, spoznatljivo u uvjetima razumske spoznaje, ono se može predložiti posredstvom razumskih pojmova. Logično iz toga proizlazi da na isti način boravi »ja« u simboličkoj sferi razumsko-konceptualnog sustava. U svojoj pojmljivosti ono je podređeno sintetičkom i analitičkom smjeru odvijanja spoznaje i popratnih simboličkih procesa, ono se u cjelini svoga bitka manifestira na način otvorenosti razumu i njegovim konceptualno-simboličkim radnjama. »Ja« se, eto, konstituira unutar horizonta pojmljivosti i mogućnosti znakovne karakterizacije, a ne na nivou na kojem se uspostavljaju principi općega ustroja svijesti i onoga logičkoga u jeziku. Sve ono što bi preko drukčije zamišljena individualiteta moglo biti uneseno u jezičnu praksu, ne kao predmet nego kao princip, u Leibniza je ili uklonjeno ili neopaženo. Obrat koji će omogućiti da se iznova promisli odnos individualnosti i jezika, zbio se u Kanta, preciznije, u Kantovu shvaćanju o »transcendentnoj apercepciji«. Ovdje spominjemo samo ono

34) Gerh. VI, 498.

najbitnije: za razliku od Leibniza Kant »ja« ne drži razumski spoznatljivim »denn das Ich ist gar kein Begriff, sondern nur Bezeichnung des Gegenstandes des inneren Sinnes«. ³⁵ Ali ne razlikuju se dvije filozofije samo po tome što jedna vjeruje u mogućnost da se »ja« razumski spozna, a druga ne. U Kanta se »ja« kao »numeričko jedinstvo a priori« ³⁶ nadređuje principima kretanja svijesti između mnoštvenosti i jedinstvenosti, »transcendentalna apercepcija« jest »objektivno jedinstvo čitave (emipirčke) svijesti u jednoj svijesti«. ³⁷ Leibnizovo pojmljivo, razumski odredivo »ja« u Kanta je dokinuto, ono je iz sfere razumski pojmljivoga preneseno na mjesto objektivnoga jedinstva svega poimanja. Kant, čija misao nigdje ne tematizira tipične probleme filozofije jezika, supsumira pod »transcendentalnu apercepciju« sve principe razumske spoznaje, ne ispitujući kakve bi to posljedice moglo imati izvan spoznajnoteoretskoga područja. Ali novo shvaćanje o odnosu individualiteta prema principima spoznaje izvršilo je gotov općenit utjecaj na filozofiju jezika. Najprije je iščezao Leibnizov transparentni i principima prestabilirane harmonije prožeti subjekt, pa je otpala mogućnost pretpostavke o modalnoj nepromjenljivosti znakovne forme. U Humboldta je već subjektivna primjena jezika postala specifičan medij u kojemu bitak i funkcija znaka dobivaju nove i distinktivne karaktere. Načelna podložnost sintetičke procesualnosti svijesti »transcendentalnoj apercepciji« od temeljna je orijentacionoga značenja za Cassierovu filozofiju jezika, gdje se pokušava ustanoviti aprioritet sintetičko-sintaktičkih akata svijesti na nivou izraza, nikada se više u jezičnofilozofijskoj misli subjekt i njegov jezik neće pojaviti u onako neautonomnoj verziji u kojoj se pojavljuju u Leibniza.

Leibnizova filozofija jezika, koncentrirana oko problema logičke vrijednosti značenja (i to značenja ukoliko je ono dostupno u formi teoretski izolirane riječi), kreće se putem uklanjanja materijalne podloge te modusa i faza subjektivne upotrebe jezičnih oblika. Ona na taj način želi dospjeti do postulirana idealiteta logičko-simboličkih funkcija, ali ona pritom odbacuje odviše: i »materija« jezika i njegova etimološki zabilježena povijest i principi njegove subjektivne upotrebe — sve su to momenti koji su, gledano na drugi način, konstitutivni za sam idealitet značenja. Drugim riječima, Leibniz ne griješi kada postulira aprioritet simboličke funkcije, već onda kada u tkivu jezika ne primjećuje principe a priori. S druge strane njegov je istinski prodor u bit jezika zapriječen idejom intuitivne spoznaje, koja ideja unaprijed smanjuje vrijednost simbolički posredovana oblika spoznaje. Pretpostavljeni i što je više moguće razvijeni paralelizam između intuitivne i simboličke spoznaje zahti-

35) *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, Akademieausgabe IV, 334.

36) *Kritik der reinen Vernunft* (A), Akademieausgabe IV, str. 107.

37) Ibid. str. 123.

jeva opet supsumiranje pune znakovne funkcionalnosti pod nekoliko osnovnih imperativa inteligibilne i adekvatne spoznaje. Time je pak dokinuta mogućnost da se riječ uzme kao autentična manifestacija značenja, budući da nijedan oblik veze između verbalnoga signansa i signatuma ne odgovara spoznajnoteoretskim kriterijima. Riječ, dakle, mora ustupiti mjesto drugom nekom nosiocu značenja.

IV

Taj je nosilac značenja »karakteristični broj«, a sustav takvih brojeva zove se »univerzalna karakteristika«.

Ono što je Leibniza dovelo do reduciranja opće simboličke funkcije na numeralnu simboliku jest, kako smo vidjeli, nastojanje da se pronađe pogodno sredstvo za izražavanje apriornih sadržaja svijesti. Leibniz, drugim riječima, traži sintezu simboličke funkcije i pojmova a priori. Upozoreno je malo prije na to da lajbnicovski shvaćen znak ne uključuje samo općenitu sposobnost upućivanja perceptivne i svjesne aktivnosti na stanovitu predmetnost, već da on predstavlja spoznajno izlučenu »formu« ili »figuru« predmeta. Ono specifično i dosada još nepromišljeno u tom shvaćanju jest slijedeće: znakovno određenje premda mora imati vrijednost a priori. Znak, stojeći u korespondenciji sa svojim predmetom, ne smije sadržavati nikakve empirijske primjese. Stoga je Leibniz usmjeren na to da uz stanovite modifikacije uključi u apriorno područje i simboličku funkciju.

Područje pojmova a priori u najširem smislu (uključujući tu ideje, univerzalije, transcendentalije, urođene ideje, Kantove predikamente) ne stoji, kako se na prvi pogled čini, u nekom određenom paralelizmu s principima verbalnoga ili numeralnoga označivanja. Pojmovi apriorne vrijednosti iznose na vidjelo ono najopćenitije u svakom biću: »quodlibet ens est unum, verum, bonum«. Znak je, naprotiv, upućen na ontički singularitet, na ono što biće čini pojedinačnim. Takva je suprotstavljenost znaka i apriornoga pojma karakteristična za svu filozofiju od Platona do Tome Akvinskoga, za svu onu filozofiju koja ne pretpostavlja i ne zahtijeva mogućnost iskustvene primjene ideja. Potreba za aprioriziranjem znakovne forme otpada, međutim, i tamo gdje se apriornim pojmovima, osim mogućnosti primjenjivanja u iskustvu, odriče sva spoznajna vrijednost. Takvo je stanje stvari u Kanta. Predikamenti i predikabilije mogu se u nje ga deduktivno primijeniti u spoznaji svake predmetne pojedinačnosti, pa time otpada načelna razlika između općenitosti a priori konstitutirane svijesti o predmetu i prirodne upućenosti znaka na ontički singularitet. Ali do sinteze simboličke funkcije i apriornoga područja svijesti u Kanta ipak ne dolazi. Za razliku od Leibnizove »intelektualizirane pojave« Kantova se pojava ne nalazi ni u kakvoj znakovnoj relaciji prema svome objektu.

Premda ona nije identična s objektom pa se pod stanovitim uvjetima smije promatrati kao neke vrste signans, otpada mogućnost da se stvar o sebi shvati kao signatum. Značenje pretpostavlja jasnu razlučnost znaka u sustavu znakova, ali isto tako i razlučenost označenoga od njegova ontičkoga okružja. Sva je mogućnost razlikovanja prenesena u Kanta na nivo pojavnosti, dok je stvar o sebi u sebi samoj idiferentna. U Kanta, dakle, nema poklanjanja apriornih principa pojavnosti i simboličke funkcije. Jezik i ostali sustavi označivanja nadolaze nakon definitivna konstituiranja pojavnoga svijeta pa u njihovim odnosima prema predmetu ne trebaju biti postulirana pravila a priori.

Ipak ima jedna faza u razvoju apriorističke gnozeologije u kojoj je došlo do spontana sintetiziranja biti znaka i pojava a priori. Takvoj sintezi prethode nekoliko uvjeta: najprije mora postojati načelna mogućnost primjene pojmova a priori u spoznaji svakoga predmeta, a predmet k tome mora moći biti pomišljen objektivno. Toj fazi apriorističke filozofije pripada i sam Leibniz, ali je ona započela mnogo prije njega, još u vrijeme procvata skolastike. Već se tamo susreće shvaćanje po kojem svaku iskustvenu spoznaju (prima intentio) slijedi određujući pojam a priori (secunda intentio). Između dviju intencija, što je najvažnije, ne postoji logički određiva razlika u stupnju općenitosti, razlika se sve više počinje razumijevati ontološki. Za Occama je, na primjer, najodlučnije to što je predmet spoznaje »res extra animam«, dok je apriorni pojam »actus intellegendi« ili »intentio animae«. Razlika je, dakle, ustanovljena tako da se ontološka odvojenost predmetnosti i pojmovnosti dade lako uočiti, ali je ujedno otvorena mogućnost razvijanja paralelizma između dvaju područja. Pojam a priori ulazi sada u trajnu korelaciju s predmetom, on postaje određujuća i svagda nazočna komponenta predmetne spoznaje, on je, kako ga u formi univerzailje karakterizira Occam, »una intentio in anima naturaliter significans omnes illas res, de quibus predicatur«. Na drugim se mjestima pojam određuje kao »signum naturale«³⁸ i uopće nema sumnje da u skolastičkoj logici i gnozeologiji, osobito u Occama, svijest o nužnosti semantičke komponente u odnosu pojma prema predmetu nalazi svoj jasan izraz. Razvoju te svijesti pogoduju i općenite crte vladajućega razumijevanja predmetnoga bitka. Predmet je, naime, shvaćen u svojoj objektivnosti, u svojoj pripadnosti intelektualno spoznatljivoj cjelini univerzuma pa se ontološki razgovijetno diferencira od pojmovnoga znaka. Tako on može fungirati kao signatum, jer je njegov bitak konstituiran izvan duševne intencije, a njegovo je podudaranje s pojmom objektivne i logičke provjerljive vrijednosti.

Slično kao u skolastikâ, i u Leibniza se potreba za unošenjem momenata znakovnoga posredovanja u odnos pojma prema predmetu javlja kao posljedica metafizički ustanovljene razlike iz-

38) Occamov je tekst naveden prema: Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande* II, str. 346 i dalje.

među pojmovnosti i predmetnosti, ideje i monade, mišljenja i bitka. Sinteza pojmovnoga aprioriteta i znakovne forme omogućena je, dakle, upravo onim momentima Leibnizove spoznajne teorije koji će uskoro postati prvi cilj Kantove kritike. Leibnizova ideja logički provjerljiva podudaranja između konceptualno-simboličkih akata svijesti i predmetne podloge nije, naime, ništa drugo nego jedna od afirmacija mogućnosti izvaniskustvene primjene razumskih pojmova. Sav smisao Kantove kritike transcendentne upotrebe pojmova može se prenijeti i na simboličku komponentu pojmovnosti. »Karakteristični brojevi«, stojeći u postuliranoj adekvaciji sa svojim ontičkim korelatom, zapravo su intelektualne sheme koje nisu »andererseits sinlich« kao Kantove »transcendentalne sheme«.³⁹ Ali i pored toga što je primjena kantovskih kriterija u kritici Leibnizova shvaćanja simboličke funkcije percipiranja metodološki moguća, ona ipak ne može umanjiti značenje osnovnoga Leibnizova jezičnofilozofijskoga dostignuća. Leibniz je razlikujući se u tome i od skolastičâ, postulirao aprioritet znakovne forme kao takve, a opći intelektualni karakter njegova sustava kao da je tek naknadno uvjetovao neprirodno sužavanje područja dodira između znakovnosti i apriornih sadržaja svijesti na neveliko područje numeralne simbolike. Kant tu misao nije naslijedio i nije predvidio mogućnost definicije znakovne forme u uvjetima transcendentne filozofije, što je učinjeno mnogo kasnije u duhu novokantovskoga eklekticizma. Bilo bi bez sumnje pretjerano tvrditi da Leibnizova teorija znaka nadilazi moć Kantove kritike, ali ona predstavlja prvi i gotovo izoliran pokušaj da se, barem i u obliku numeralne simbolike, promisli nešto što je konstitutivno za bit jezika.

Rečeno je već da Leibniz nije prvi otkrio uzajamnost značenja i aprioriteta. To su uočili još i skolastici. Ali dok skolastici govore samo o komponenti semantičkoga posredovanja između pojma i predmeta, ostavljajući pritom područje verbalne, a djelomično i numeralne simbolike po strani, Leibniz pokušava opću simboličku funkciju svijesti sa svim njezinim instrumentarijem supsumirati pod apriorne principe razumske spoznaje. Razlog je tome obratu posve određenih, a što je najvažnije, u bitnoj je vezi s promjenama u razumijevanju područja apriorne pojmovnosti. Najvažnije je, rekli bismo, da skolastici ne drže svaki logički i spoznajnoteoretski valjan sud o predmetu nužno apriornim. Ni najdosljedniji skolastički pokušaj unošenja predikamenata među univerzalije nije bio potpun, pa tako u Occama supstanca i akcidents ostaju još uvijek obične, na bazi generičkoga uopćavanja dobivene kategorije. *Tò òn hê ón* ulazi u sustav prediciranja bez posredovanja univerzalija. To, međutim, neće više biti moguće kada Leibniz i kvalitet shvati kao relaciju. U tom slučaju izricanje onoga što biće jest mora biti u neposrednoj vezi s

39) Isp. u Kr. d. r. V.: Von dem Schematismus der reinen Vernunft, str. A 137, B 176.

apriornim principima analitičkoga i sintetičkoga rada svijesti. Stupajući u horizont izrecivosti biće je uvijek već supsumirano pod principe a priori — eto najvećega dostignuća Leibnizova jezičnofilozofijskoga nastojanja. Misaono dosljedan strogosti vlastita intelektualizma, Leibniz, međutim, ne vidi da se prioritet označavanja proteže daleko izvan razumskoga područja, on ne vidi da se simbolička funkcija može dovesti u vezu s principima a priori samo zato što svakoj upotrebi simbolike (verbalne ili numeralne) svagda prethodi unutarjezičnost svega postojećega. Aprioritet znaka samo je racionalizmu dostupan odsjev izvornosti jezičnoga svijeta, daleki signal svemu prethodeće otvorenosti bića rječitom razabiranjju. Tako se događa da Leibniz specifično shvaćenu opsegu intelektualne simbolike pokušava naknadno odrediti predmetni domet u krugu onoga ontičkog modaliteta koji je već dostupan ne samo imenovanju nego osobitoj, gramatičkim kategorijama definiranoj jezičnoj praksi. Ali mi smo već vidjeli i objasnili da Leibniz ne razumije autonomni aprioritet gramatike i da za njega gramatika, kao odvojeno i samostalno područje sinteze i analize, ne postoji. Otvorenost bića daje se verificirati u zakonitostima jezične prakse samo ako su one identične sa zakonitostima intelektualne spoznaje. U tom je kontekstu vrlo pogodno reći i konačnu riječ o Leibnizovu izboru broja za znakovni praoblik sustava »univerzalne karakteristike«.

Ne samo Leibnizova jezičnofilozofijska misao nego i tradicija na koju se on u tom pogledu oslanja zahtijeva sve izrazitije zanemarivanje logičke vrijednosti verbalne simbolike i obraćanje numeralnoj simbolici. Taj se obrat može lijepo razumjeti u kontekstu tipično racionalističkoga traženja sinteze između filozofijske i matematičke metodologije, koje traženje tako snažno karakterizira Descartesove, Spinozine i Leibnizove logičke i spoznajnoteoretske radove. Ali neke su se crte racionalističkoga razumijevanja broja, svakako određujuće za doktrinu o »karakterističnim brojevima, javile već u filozofiji skolastike, i to najjasnije u obliku često dokazivane nemogućnosti da se broj odredi kao podvrsta kategorije kvantiteta, što će reći u strogo akcidentalnom smislu. Preostalo je, dakle, već skolasticima uni-
jeti i broj na transcendentalno područje. Ideja o postojanju broja na način univerzalija u racionalističkoj je filozofiji rano prihvaćena i još detaljnije razrađena. Već Descartes, u sklopu nje-
mu svojstvena razumijevanja univerzalija, tvrdi o brojevima slijedeće: »Tako je i broj samo stanje mišljenja kad se on ne promatra u ostvarenim stvarima nego naprosto apstraktno ili uopće. To vrijedi o svemu što nosi ime univerzalije.«⁴⁰ Upravo je taj transcendentalni karakter broja postao metafizička baza Leibnizove teorije znaka: sada kad broj više nije upućen na ontičko područje obuhvaćeno opsegom jedne kategorije zaista se može reći da »nema ničega što ne bi bilo podređeno broju, on je u

40) *Principia Philosophiae* I, Ed. Adam — Tannery vol. VIII, n. 58.

pravom smislu riječi »metafizički praoblik«.⁴¹ Element načelne sveobuhvatnosti, adekvatnosti i aprioriteta simboličke funkcije svode se u racionalističkoj jezičnofilozofijskoj doktrini na broj, a ne na riječ. Riječ se, s druge strane, ne da tako lako odvojiti od predmeta i njegova ontološkoga statusa. Kao osjetilna prirodna reduplikacija supstance — »ima uvijek nečeg prirodnog u podrijetlu riječi«,⁴² kaže Leibniz — ona je i sama supstanca, dijeleći sa svojim ontičkim relatom isti ontološki prostor. Kao sredstvo usmjeravanja perceptivne i svjesne radnje na stanovitosti predmetnosti ona je pak neke vrste akcidents, differentia specifica jednoga sklopa koji obuhvaća predmet, pojam i znak i koji će u psihologističkim interpretacijama preživjeti sve do naših dana, pri čemu akcidentalna priroda verbalnoga znaka ne će biti dokinuta. Ali nemogućnost da se riječ oslobodi predmetnoga ili akcidentalnoga bitka ima svoje metafizičke razloge, a oni su u Leibniza neobično naglašeni, prije svega u obliku potrebe da se o riječi umuje kao o samostalnom elementu inkohherentne i netaumatizirane cjeline. Iz toga slijedi: istinskom i autonomnom aprioritetu principâ jezične prakse približit će se ona misao koja vezanost riječi za sve riječi jednoga jezika, drukčije rečeno, vezanost riječi za idealni totalitet jezika pretpostavi njezinoj vezanosti za predmet i pojam. Zanimljivo je da će se takva misaona evolucija odvijati opet u strogoj ovisnosti o promjenama u razumijevanju apriornoga područja. Humboldtova misao o načelnoj prednosti cjeline jezika nad umjetno i naknadno osamostaljenim dijelovima nastala je u vremenskom susjedstvu Kantova poimanja sintetičkoga rada svijesti, a Cassirerova filozofija jezika predstavlja, ako se pogleda bolje, samo vrlo specifičnu razradu transcendentalne analitike.

Promotri li se pak odnos između Leibnizove i transcendentalističke filozofije na nešto drukčiji način, učinit će se možda da je starija od tih dviju doktrina bogatija za jednu komponentu koje se transcendentalizam vrlo brzo lišio. Transcendentalna filozofija, naime, određena već u svojoj prvoj postkantovskoj fazi Fichteovim koncentriranjem aprioriteta na »čin«, sve će manje imati na umu supstancijalnu podlogu unutarjezično zatečena biće pa se u jeziku uskoro neće moći naći ništa što nije duh. Dok tu, dakle, znakovni aprioritet fundira bitak i bit svega onoga što bi mu moglo biti korelativno, Leibniz je mislio u uvjetima u kojima se i sama korelacija sa svojim pojmovnim i predmetnim polom mogla držati konstitutivnom za aprioritet simboličke forme. Leibnizu, prema tome, ne prijeti opasnost izobličenja dostupnoga bitka u nešto ljudsko-odviše-ljudsko, jer označeno biće nije u njega »stvoreno«, »konstituirano«, pa čak, ne smijemo gubiti iz vida narav vidnoga polja Leibnizove filozofije, uvjete u kojima se njemu biće kao biće uopće pojavljuje. Podrobnija

41) Gerh. VII, str. 184.

42) Nouveaux essais, str. 283.

analiza u tom smislu otkrila bi da Leibnizov pojam bića kao monade, premda ne izričito, ipak nosi na sebi pečat još netematizirana aprioriteta svih onih misaonih radnja za koje se vjeruje da omogućuju izlaganje »de ente simpliciter«. Tu biće nije učinjeno tek antropomorfnim, nego je, štaviše, intelektualizirano, ne pojavljujući se u onom obliku u kojem bi moglo biti uzeto za ontološki supstrat istinskoga unutarjezičkog nalaza. Ali čak ako ostavimo po strani metafizičku, monadološko-supstancijalnu narav predmetnoga korelata konceptualno-simboličkih procesa svijesti, nećemo dobiti nikakvu osobitu ontološku vrijednost: ono nama daleko u Leibnizovoj filozofiji jezika leži, prije nego u njegovoj metafizici, u tome što on ne vidi da unutarjezična *inexistentia* bića premašuje ontički domet pojedinačnih korelacija znaka i predmeta i da se objavljuje manje u riječima, a više među njima. A transcendentalna filozofija, u posvećenijem prevlađivanju Leibnizova stanovišta i usprkos svojoj neuklonljivoj težnji da sve čega se dotakne učini uvijek već ljudskim, ipak će kroz pukotinu domišljene ljudskosti uputiti mišljenje i govorenje na jedan teže stečen, ali utoliko dragocjeniji transcendens. Pa ako se u filozofiji jezika ne radi o tome da se stvori jezično poprište za razgovor duha sa sobom samim, ne radi se ni o tome da se jezik uskladi prema principima hoda fantastičnoga »kozmetičkog sata«. Radi se, naprotiv, o tome da se u razumijevajućoj vještini uhvati ona numinozna lopta bačena rukom rilkeovske »vječite suigračice« u nemišljeno središte jezičnoga svijeta Zapada. Leibnizova nas filozofija jezika, premda se nalazi beskonačno daleko od te zadaće, ipak zadužuje, jer je u danima neponovljive misaone sigurnosti, a u obliku neproturječne sinteze simboličke funkcije s aprioritetom spoznajuće svijesti, smislila nešto što će svoj skroman sjaj zadržati i u uvjetima već odavno proglašene »krize«.